

# LES LIMITES DU TRANSCENDANTAL

sous la direction de  
Jean-Baptiste Fournier  
& Laura Tavernier



PHILOSOPHIES

Si la philosophie transcendantale se définit de prime abord comme une pensée des limites de la pensée, alors penser les limites du transcendantal semble nous enfermer dans une mise en abyme pour le moins douteuse. Mais les limites du transcendantal ne sont pas du même ordre que les limites que fixe la critique, qui en est inséparable, et ce qu'il s'agira de penser ici n'est au fond rien d'autre que les difficultés inhérentes aux thèses et aux questionnements transcendantsaux ainsi que l'extension de ce qu'il convient d'appeler « philosophie transcendantale » après Kant.

L'intuition directrice de cet ouvrage est que la fidélité même au transcendantalisme exige d'en redéfinir les frontières et d'imposer certains reformatages aux thèses canoniques de l'idéalisme transcendantal. Aussi faut-il porter le transcendantal à ses limites, tant en un sens conceptuel qu'historique, et délimiter corrélativement la sphère transcendantale. Quatre limites du transcendantal sont mises au jour dans cet ouvrage : sa limite métaphysique ou spéculative (en lien avec le problème de la genèse de la sphère d'expériences et des questions transcendantsales), sa limite empirique (autour de la question de l'acquisition et de l'historicité du transcendantal), ses limites épistémologiques (les reformatages exigés par les sciences modernes) et, enfin, les bornes qu'il est nécessaire d'assigner, historiquement, au transcendantalisme.

Ancien élève de l'École Normale Supérieure, Jean-Baptiste Fournier est maître de conférences en histoire de la philosophie allemande contemporaine à Sorbonne Université. Il a publié *Carnap et la question transcendantale* (Paris, Vrin, 2021) et, à Sorbonne Université Presses, il a codirigé un ouvrage collectif intitulé *Edifier un monde : la notion d'Aufbau chez Carnap et en phénoménologie* (2022), avec Dominique Pradelle et Julien Farges.

Ancienne élève de l'École Normale Supérieure et agrégée de philosophie, Laura Tavernier prépare actuellement une thèse intitulée « Kant et le problème du donné », sous la direction d'Antoine Grandjean.

LA QUESTION DE L'EXISTENCE DU MONDE  
A-T-ELLE UN SENS?

Édouard Mehl

**Collection « Philosophies »**  
**dirigée par Marwan Rashed**

**série « Histoire des philosophies »**

*Édifier un monde.*

*Autour de la notion d'Aufbau chez Carnap et en phénoménologie*  
Julien Farges, Jean-Baptiste Fournier & Dominique Pradelle (dir.)

*L'Or dans la boue.*

*Leibniz et les philosophies antiques et médiévales*  
Vincent Carraud (dir.)

*Montrer l'Âme.*

*Lecture du Phèdre de Platon*  
Anca Vasiliu

*Malebranche.*

*Mathématiques et philosophie*  
Claire Schwartz

*La Jeune Fille et la Sphère.*

*Études sur Empédocle*  
Marwan Rashed

**série « Philosophie contemporaine »**

*Les Arts et les Images.*

*Dialogues avec Dominic McIver Lopes*  
Laure Blanc-Benon (dir.)

*Le Monde en projets.*

*Une lecture de la théorie des symboles de Nelson Goodman*  
Alexis Anne-Braun

# LES LIMITES DU TRANSCENDANTAL

Jean-Baptiste Fournier  
& Laura Tavernier (dir.)

SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES  
Paris

Ouvrage publié avec le concours  
de l'UR 3552 « Métaphysique : histoires, transformations, actualité »  
et de Sorbonne Université.

Sorbonne Université Presses est un service  
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

ISBN de ce PDF : 979-10-231-5333-0  
© Sorbonne Université Presses, 2026

ISBN de l'édition papier : 979-10-231-0765-4  
© Sorbonne Université Presses, 2024

Mise en page Emmanuel Marc Dubois (Issigeac)/3 d2s (Paris)

## **SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES**

Maison de la Recherche  
Sorbonne Université  
28, rue Serpente  
75006 Paris

tél. : (33) 01 53 10 57 60

[sup@sorbonne-universite.fr](mailto:sup@sorbonne-universite.fr)

<https://sup.sorbonne-universite.fr>

PREMIÈRE PARTIE

Les limites  
métaphysiques  
du transcendantal



## LA QUESTION DE L'EXISTENCE DU MONDE A-T-ELLE UN SENS ?

*Édouard Mehl*

Aux différentes époques de la philosophie correspondent des styles et des manières de faire porter le questionnement sur le fond inquestionné de l'expérience. On peut demander, par exemple, « de quoi ceci ou cela est-il le nom ? », ou bien « parler de ceci ou cela a-t-il un sens ? ». Si la première question considère que l'objet immédiat de l'attention est un leurre, dissimulant une réalité seulement accessible au regard spéculatif, la seconde souligne l'obscurité sémantique et syntaxique de la question, condamnant au paralogsme le discours philosophique et le questionnement lui-même. La question que nous proposons d'examiner ici est de la seconde espèce, et il s'agira aussi bien d'examiner la possibilité même de mettre en question (par le doute ou la réduction) l'« existence du monde » que, réflexivement, de poser le sens de la question elle-même ; autrement dit, de demander par récursivité « quel est le sens de la question du sens (de la question) ? ».

Contre toute apparence, cette question s'inscrit moins dans une lignée wittgensteinienne et analytique (quoiqu'elle y soit de fait présente) qu'elle ne s'enracine dans le débat qui oppose Husserl à Kant sur le sens de l'idéalisme transcendantal, et sur l'interprétation supposée restrictive, sinon erronée et même absurde que, selon Husserl, en aurait donné Kant. Au point de vue des textes, le *terminus ad quem* des réflexions qui suivent se situe dans le texte husserlien des *Ideen I* (§ 49), qui se conclut sur l'affirmation que « le monde spatio-temporel tout entier est d'après son sens un simple être intentionnel ». L'être du monde n'a donc de *sens* que relativement à la conscience qui le pose dans ses expériences, mais un « être » qui, « *au-delà de cela*, est un néant », dit le texte de 1913.

Ou bien, selon la réécriture de l'automne 1929, parallèlement à la rédaction définitive des *Méditations cartésiennes*, « c'est un être (intentionnel) que la conscience expérimente sur le mode du là-en-personne, en-personne-passé, venant-en-personne [...] *mais qui, au-delà de cela, est un contresens*<sup>1</sup> ».

Le « contresens » ou le « non-sens » consistent donc à poser l'existence du monde comme *extérieure et étrangère* à la conscience, ou bien à attribuer au monde un être absolu et absolument distinct de l'être intentionnel, ou du « sens-d'être monde » constitué dans la conscience. Il y aurait même quelque chose d'absurde, et comme une espèce de contradiction performative, dans le simple fait de viser un objet comme *autre* que l'objet visé, présent *et* absent, ici *et* ailleurs. Même s'il conteste énergiquement toute consistance à la notion de chose en soi, Husserl reste en un sens fidèle à Kant, pourvu qu'on interprète le concept de noumène en un sens simplement négatif, comme un concept-limite, indiquant un mode d'intuition que nous *n'avons pas*, et non dans la positivité de ce qui est effectivement pensable<sup>2</sup>. Se trouvent donc par-là dénoncées et rejetées toutes les espèces de réalisme possible : celui, non philosophique, de l'attitude naïve, mais aussi le réalisme transcendantal de la métaphysique rationnelle, qui ne fait en un sens que redoubler la naïveté du sens commun.

46

- 1 Edmund Husserl, *Idées directrices I*, § 49, trad. fr. Jean-François Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, p. 152 : « [...] le monde spatio-temporel tout entier, dont font partie l'homme et le moi humain en tant que réalités singulières subordonnées, est, *d'après son sens, un simple être intentionnel*, donc un être qui a le sens simplement secondaire, relatif, d'un être pour une conscience. C'est un être que la conscience pose dans ses expériences, qui par principe n'est intuitionnable et déterminable que comme terme identique de multiplicités motivées d'apparition – mais qui, *au-delà de cela*, est un pur néant [variante D [1929] : [...] un contresens] ».
- 2 Comme le rappelle Jocelyn Benoist : « Sans amour. Platon avec et contre Kant », dans Elena Partene & Dimitri El Murr (dir.), *Kant et Platon. Lectures, confrontations, héritages*, Paris, Vrin, 2022, p. 65-83. De manière surprenante, cette conception négative du noumène rejoint l'argument par lequel Descartes prouve l'existence du monde extérieur, puisque cet argument consiste à faire remarquer que nous n'avons aucune faculté qui nous fasse percevoir une quelconque causalité intelligible des perceptions sensibles, voir René Descartes, *Méditations métaphysiques*, éd. Charles Adam & Paul Tannery (désormais AT), Paris, Vrin, 1964, AT VII, p. 79, l. 26-27 : « *cum enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum...* »

C'est bien sûr celui de Descartes, et sa tentative, ici donc rejetée comme absurde, de déduire l'existence d'un monde en soi – déduction qui, chez Descartes, exige préalablement la preuve de l'existence d'un créateur transcendant, laquelle est supposée ne jamais transgresser les limites de la perception évidente, puisqu'elle stipule que la simple possibilité de saisir par la perception ces « limites » (de la perception elle-même) n'interdit pas mais, au contraire, exige la perception d'un étant infini actuellement existant (« *perceptio infiniti, hoc est dei*<sup>3</sup> »). Mais c'est aussi bien, et plus subtilement, la réfutation kantienne de Descartes qui est visée ici, car cette réfutation montre certes que cette voie cartésienne, encombrée par des suppositions métaphysiques inutiles, incertaines, et même impossibles, est impraticable ; mais, ce faisant, cette réfutation reste elle-même une preuve et une déduction : elle prétend prouver l'être des objets en dehors de moi-même, *ausser mir*, et c'est précisément le sens d'un tel « dehors », *le sens d'extériorité* que postule la *Réfutation* kantienne, que Husserl conteste, antérieurement à Heidegger et indépendamment de ce que Husserl put lire dans *Sein und Zeit*.

Si, par existence du monde, il faut entendre dans sa forme la plus générale le « il y a » – ou *l'avoir lieu du lieu* –, demander *s'il y a l'il y a* peut passer pour une tautologie que sa simple formulation suffit à disqualifier. Ou encore, si le monde est pris pour *ce qui existe*, demander si le monde *existe* ou s'il « existe le monde », c'est demander si une définition contient ce qu'on y a mis, et s'enquérir de savoir si  $A = A$ . À ce compte, demander *s'il y a l'il y a* serait une question absurde, mal posée, par laquelle la prétendue radicalité du questionnement ferait simplement avancer la philosophie à contresens, un contresens qui ne peut conduire qu'à l'insignifiance. Mais il faut prendre garde que ces décrets d'absurdité ne fassent eux-mêmes

3 Notons ici que, chez Descartes, la preuve par les effets de la « Troisième méditation » prouve que l'idée de Dieu a l'*ens infinitum* pour cause, donc elle prouve Dieu *tanquam causa*, et elle prouve « simultanément », *ipso facto*, que tout ce qui existe, qu'il soit réel ou possible, existe *qua effectus*, en premier lieu le monde comme *universitas rerum*, cf. « *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae* », Prop. III, Corollarium, AT VII, p. 169, l. 5-18.

que répéter l'insignifiance qu'ils prétendent déjouer, et que cette lucidité supérieure ne soit que le nom d'une incapacité à atteindre ce qu'il y a précisément de fondamental dans le questionnement philosophique.

## LE MONDE DOIT-IL ÊTRE PROUVÉ ?

48 C'est avec Heidegger que cette question sur la possibilité et le sens de la question elle-même émerge avec la plus grande netteté problématique. En effet, Heidegger dénonce la question de l'existence du monde, pour cette raison que le monde n'est pas un *étant dont l'existence ait à être établie dans ou par la pensée*, ni ce vers quoi la pensée ait à se frayer l'accès<sup>4</sup>. Ce qui est récusé, c'est aussi bien le doute cartésien, et l'idéalisme problématique qui en découle, que sa *Réfutation* kantienne – Heidegger objectant dialectiquement que cette *Réfutation de l'idéalisme* confirme et aggrave la position ontologique fondamentale de Descartes, celle d'un sujet « isolé et *weltlos* », pour qui l'existence d'un « monde extérieur » a à être prouvée. « Le scandale de la philosophie ne consiste pas en ce que cette preuve se fait encore désirer, mais en ce que de telles preuves sont encore et toujours attendues et tentées ». Quelques lignes plus haut, on trouvait d'ailleurs l'exacte formulation de la question qui nous occupe : « *Die Frage, ob überhaupt eine Welt sei [...] ist, als Frage, ohne Sinn* » ; soit, selon la traduction Martineau : « La question de savoir si en général un monde est, et si son être peut être prouvé, est, en tant que question que le *Dasein* comme être-au-monde pose lui-même – et qui d'autre pourrait la poser ? – dépourvue de sens ». Autrement dit, Heidegger reconduit ici l'analyse du questionné (le monde) vers le questionnant (le *Dasein*), et demande ce qui fait que celui-ci a cette « tendance... à procéder d'abord à l'ensevelissement *erkenntnistheoretisch* du “monde extérieur” dans le néant [...*in Nichtigkeit zu begraben*], pour ensuite seulement le faire ressusciter par les preuves [*durch Beweise auferstehen zu lassen*]<sup>5</sup> ».

4 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2006, § 43 (« *Dasein, Weltlichkeit und Realität* »), p. 200-208.

5 *Ibid.*, p. 207 (nous traduisons, Emmanuel Martineau laissant de côté ici la métaphore enterrement/résurrection). L'allusion au « néant » vise sans doute moins ici Kant que Husserl, et le § 49, cité *supra*, n. 1. L'explication

Loin de faire cesser le scandale de la philosophie, Kant l'aurait porté à son plus haut point, le point où la philosophie s'enfonce dans la vaine querelle à laquelle elle entend mettre un point final. L'enjeu est décisif, puisque c'est par là que l'analytique existentielle se sépare de la philosophie transcendantale et de son ambition aveugle de fournir, avec cette *Réfutation*, un *théorème* (*Lehrsatz*) formant le socle ou fondement de toute ontologie future. À la rigueur, le *théorème* dans lequel consiste cette *Réfutation* ne porte pas tant sur le « monde » et son extériorité à la conscience qu'il ne sert de point d'appui à la possibilité d'une ontologie générale et « fondamentale » (en un sens qui n'est bien sûr pas encore celui de l'analytique existentielle) – possibilité qui commence avec celle de son objet : à savoir, justement, *l'existence des objets* (« *das Dasein der Gegenstände* »).

Il faut donc donner toute son importance au fait que la *Réfutation de l'idéalisme* a le statut propositionnel d'un théorème, c'est-à-dire une proposition qui, selon la définition qu'en donne Kant dans sa *Logique*, peut et doit être démontrée, et qui peut de là servir à déterminer l'inconnu à partir du connu. Ainsi Thalès a-t-il pu déterminer la hauteur inconnue de la grande pyramide à partir d'une comparaison, et d'une relation de proportionnalité entre la grandeur mesurable de son ombre, et celle de son propre corps utilisé comme *gnomon*, ou comme règle. Ou encore, appliquant ce raisonnement apriorique à la comparaison des grandeurs, Ératosthène a-t-il pu déterminer la mesure du rayon terrestre. Et il est certain que, du point de vue de Kant, les deux théorèmes se rejoignent en ceci que l'un permet, dans ses dernières conséquences, d'arpenter toute l'étendue de l'univers visible par une méthode apriorique (le théorème qu'on attribue à Thalès fait de l'homme un *cosmotheoros*), tandis que l'autre (le théorème « ontologique ») prouve

---

tiendrait dans le « *Verfallen* », l'être (d)échéant, d'où procéderait le « déplacement [...] de la compréhension primaire d'être vers l'être comme être-sous-la-main ». Textes à confronter aux *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Marbuger Vorlesung Sommersemester 1925*), dans *Gesamtausgabe* (désormais GA), t. 20/2, éd. Petra Jaeger, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1979, § 24, p. 293 sq., qui décrètent « insensée » (*widersinnig*) l'entreprise de démontrer la réalité du monde (*Vorhandensein*).

que ce monde phénoménal n'est pas une apparence évanouissante, en montrant que la conscience de soi, non la simple conscience logique, mais la conscience actuelle, exige l'intuition du permanent hors de moi.

50 Ceci appelle deux remarques : (1) la conscience enveloppe la mesure ; une étymologie latine chère à Nicolas de Cues rapporte l'étymologie de *mens* à *mensura* ; l'acte de mesurer, autrement dit, l'acte qui consiste à rapporter une représentation à une autre, est plus essentiel à la conscience que la simple *position*. La conscience n'est positionnelle ou thétique que parce qu'elle est d'abord synthétique. (2) Le théorème métrique de Thalès et le théorème ontologique de Kant se ressemblent certes en ce que tous les deux reposent sur la possibilité de comparer des grandeurs entre elles : ici, c'est l'ombre de Thalès qui est comparée à celle de la pyramide, et là, c'est ma propre durée qui est comparée à la permanence des objets du sens externe. On pourrait même imaginer qu'il y ait entre les deux une forme de symétrie : le théorème ontologique applique à la *subsistance* des objets ce que le théorème géométrique applique à leur extension spatiale et aux grandeurs continues. Mais cette symétrie, certes commode, est insuffisante, voire trompeuse, car elle dissimule une différence essentielle. Dans le théorème de Thalès, les termes peuvent être permutés et substitués les uns aux autres. Je peux me servir de la hauteur de Thalès pour déterminer celle de la pyramide, ou inversement de celle-ci pour déterminer celle-là. Mais le *Lehrsatz* kantien appuie justement la preuve sur l'*impossibilité* d'une telle substitution et réversibilité de la relation : parce que je ne peux déterminer ma propre durée d'aucune autre manière que par comparaison avec la permanence des objets extérieurs, et parce que le sens interne n'est lui-même possible *que* sous la supposition du sens externe, parce qu'il n'y a *rien de permanent* à intuitionner dans le sens interne lui-même, cela même, donc, démontre (*beweist*) qu'il existe des choses extérieures, réellement perçues, dont la conscience dépend et qui ne dépendent pas d'elle. La conscience empirique n'est possible que dans un horizon de monde, d'un monde dont elle se reçoit elle-même, et d'un monde qui est toujours nécessairement déjà là, devant et avant toute conscience possible<sup>6</sup>. Pour

---

6 De ce point de vue, Heidegger ne contredit pas tant Kant qu'il ne le confirme et explicite, lorsqu'il objecte que « Le monde est justement d'après son sens

emprunter encore une fois un vocabulaire plus husserlien, on peut dire que la démonstration repose sur la mise en évidence d'une *Seinsnotwendigkeit* qui est du côté de la seule *res extensa*, et que l'on ne peut pas trouver dans l'*ego cogito* sans l'y avoir subrepticement déplacée et introjetée.

Toute la *Réfutation* kantienne semble à l'évidence dirigée contre le Descartes de la *Première* et de la *Seconde Méditation*, contestant avec la plus grande radicalité la possibilité même du doute. Kant ne rejoint donc pas la position ontologique de Descartes, à savoir celle d'un « sujet isolé et *weltlos* » – la Réfutation de l'idéalisme prouve exactement le contraire –, mais bien plutôt celle d'Aristote. On lit en effet, au début de *Physique II* (193a), une affirmation qui peut passer pour une réfutation anticipée de Descartes, puisqu'Aristote affirme que vouloir prouver l'existence des corps, immédiatement donnés dans la sensation ou donnés comme cette immédiateté du sentir, et vouloir prouver qu'il y ait une nature n'est à la rigueur pas impossible, mais « ridicule ». Heidegger, fin et profond commentateur d'Aristote, et de ce texte précis, glossé dans la publication de 1942, *Die Physis bei Aristoteles*, a évidemment trouvé là une confirmation importante de sa propre position : le *Dasein* est immédiatement auprès de l'étant. *Dasein* est *dabeisein* : l'étant n'est donc pas ce à quoi il faudrait accéder, ou à quoi il faudrait accéder par le cheminement de la pensée et le travail de la preuve, qu'elle soit celle, laborieuse, des *Méditationes* de Descartes, ou celle, kantienne, que l'on vient d'évoquer. L'étant n'est pas donné par un théorème, parce qu'il n'est pas du tout un objet théorique, et qu'il ne peut être considéré comme le simple corrélat d'une « thèse du monde », comme, semble-t-il, l'implique la réduction transcendantale<sup>7</sup>. Aristote disait bien ce qu'il y a de vain et

le plus propre ce qui est toujours déjà présent devant toute question » (*Ibid.*, p. 294; nous traduisons).

7 Sur cette métamorphose du monde en thèse du monde, voir la lecture critique que donne Jocelyn Benoist du § 31 des *Ideen I*, dans *L'adresse du réel*, Paris, Vrin, 2017, p. 199 sq., à savoir un geste « parfaitement artificiel », et, d'une manière assez convergente, celle de Dominique Pradelle : « Réalité effective et ancrage ontologique des modalités », *Quaestio* 17, « Reality and its concepts / La realtà e i suoi concetti / La réalité et ses concepts », dir. Jean-Christophe Bardout, en collaboration avec Francesco Marrone,

même ridicule dans cette preuve, en s'appuyant sur la comparaison de l'aveugle-né qui ne peut en aucun cas déduire les couleurs ; on peut bien, quand on les a vues, quand on a eu l'expérience des couleurs, feindre qu'on n'en a aucune connaissance, simuler l'aveuglement, mais cette feinte est seulement verbale, et on ne peut déduire, dans l'après-coup de la théorie, que ce qui a été donné dans l'effectivité de l'expérience et d'un vécu. En ce sens, faire de l'existence du monde une question n'a aucun sens, car c'est feindre que son être donné ne soit pas donné et rechercher ce sans quoi on ne peut rien chercher. L'idéalisme a donc toujours des airs de comédie et de jeu de l'esprit, par lequel on transforme un donné, dans son être

52

---

2017, p. 295-326, ici p. 322-324. Dominique Pradelle insiste ici sur la dimension d'« expérience de pensée » qui, par la méthode de la variation, dégage la thèse du monde comme une « possibilité limite », en faisant référence à la méthode de Newton (réinterprétée par Heidegger), qui « saute par-dessus les données empiriques pour tirer de son propre fonds l'eidos de la nature corporelle » (*ibid.*). On pourrait aussi, pour éclairer ce geste, recourir au Descartes de la *Troisième Méditation*, qui déduit précisément l'être ou l'existence de l'étant actuellement infini de son irréductibilité à une telle réduction idéalisante, par contraste avec l'idée du corps, dont je peux toujours feindre qu'elle n'ait pas d'autre substrat ni consistance ontique que moi-même en tant que je la pense. La formulation de l'hypothèse-limite, chez Descartes (qui relève éminemment de la méthode de l'*hypothesis falsa*) se trouverait donc moins dans la *Première* ou *Seconde Méditation*, que dans la *Troisième* (René Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT VII, p. 44, l. 18-28) : c'est l'hypothèse que la notion même de « substance corporelle » emprunte toute la réalité que nous lui supposons à l'« idée de moi-même » (« *ab idea mei ipsius videor mutuari potuisse* »). Qu'est-ce qui, donc, pêche dans le raisonnement cartésien ? C'est, comme l'a bien vu un lecteur aussi aigu que Pascal, la présupposition qu'il y a au moins une *essence* du corps (son étendue tridimensionnelle), qui peut être adéquatement saisie par le regard de l'esprit (*intuitus* ou *inspectio mentis*), celui-ci faisant abstraction de tout ce qui n'appartient pas à son essence. Or, ce sont la possibilité et les limites d'une telle saisie qui se trouvent mises en question par les expériences sur le vide, celui-ci révélant que l'homme « ne peut concevoir ce que c'est que corps » (Pascal, *Pensées*, Lafuma, 199, Paris, Éditions du Seuil, 1963, p. 528). Les fondements de la physique ne peuvent consister, comme chez Descartes, en une pure eidétique de la *res extensa* ; à plus forte raison, ceux-ci ne sauraient être découverts dans une philosophie première. L'incompréhensibilité divine, l'union de l'âme et du corps, et le vide constituent la triple pierre d'achoppement de la métaphysique cartésienne.

absolu, en donnée d'un problème. Il y a là une forme d'escamotage et de supercherie, à moins qu'il ne faille voir dans cette transformation la forme première et prototypique de ce qu'une phénoménologie transcendante, à laquelle on peut tout reprocher sauf son manque de sérieux, appelle la *réduction*.

## LE MONDE PEUT-IL ÊTRE PROUVÉ ?

Cette impossibilité de mettre en question l'existence du monde, ici énoncée dans des termes phénoménologiques avant la lettre, peut aussi être considérée d'un point de vue simplement logique ; point de vue d'ailleurs privilégié de manière exclusive par l'aristotélisme médiéval, qui s'appuie sur une proposition universelle et supposément fondamentale : « une science ne démontre pas son objet<sup>8</sup> ». Dans son caractère de généralité formelle et vide, cet énoncé peut paraître d'un intérêt tout à fait secondaire ; on ne voit pas bien quel peut en être l'usage possible ni l'intérêt dans le déploiement des sciences positives. Pourtant, l'aristotélisme médiéval en a fait un énoncé protocolaire, dont le rôle normatif est déterminant pour la constitution de ce qu'on appellera plus tard, à l'époque moderne, le « système du savoir », mais qui est déjà *de facto* un système par l'application systématique de cette règle à l'ensemble des objets de la connaissance. Ceci appelle plusieurs remarques.

(1) La première remarque peut sembler constituer une évidence de sens commun : c'est que toute science est science de quelque chose. Il n'y a pas de science de rien. Cette vérité de bon sens implique cependant que l'objet d'une science doit lui être préalablement donné, et qu'elle ne peut pas le déterminer elle-même, ce qui supposerait qu'elle soit déjà science de ce qu'elle ne sait pas encore. Dans la terminologie médiévale, notamment ockhamiste, on dira de l'objet qu'il est un *suppositum*, un *datum*, un *praecognitum*, et Ockham ajoutera ici une condition capitale : cet objet

8 Aristote, *Analytiques Postérieurs*, II, 7, 92b. Sur l'ensemble de cette problématique, voir l'étude séminale d'Étienne Gilson : « Avicenne et le point de départ de Duns Scot », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1927/2, p. 89-149.

doit être immédiatement et intuitivement connu, à l'instar des couleurs (*intuitive praecognitum, sicut de coloribus*), avant même qu'en soit formé un concept.

54 (2) Une seconde remarque, qui découle moins de l'*organon* aristotélien que de sa réception et de son usage médiéval : l'appréhension intuitive de l'objet n'en est pas la science, mais elle en constitue une condition et la matière. Le savoir théorique ne consiste donc pas dans la seule réception ou contemplation de cet objet, mais dans la formation et l'analyse de son concept, analyse qui fait apparaître les propriétés essentielles de l'objet, qui ne sont pas évidentes par soi et ne sont directement connues par l'intuition (les *sumbebekota kat'auto*, qu'il vaut mieux rendre par le terme de *consequentia* que par celui d'accident, trop connoté et problématique). Ainsi l'époque médiévale a-t-elle pu imaginer que l'analyse du concept commun d'étant permettait d'en déduire l'existence nécessaire d'un étant premier ou, mieux, permettait de démontrer qu'il y a nécessairement un objet correspondant au concept d'un étant premier. On voit de là très facilement que ce que l'on appelle la constitution onto-théologique de la métaphysique repose sur cette structure qui prend pour objet le concept commun d'étant (parce qu'il est le *primum cognitum quoad nos* et qu'il n'y a « rien de mieux connu que lui » [Avicenne]), non pour exclure Dieu de la métaphysique ou le dissoudre dans la grisaille d'une ontologie générale, mais tout au contraire pour mieux l'y intégrer comme l'objet de la *démonstration*, non à titre de *suppositum* mais de *propositum*. C'est le paradigme avicennien de la philosophie première qui s'est imposé dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle contre un autre paradigme, averroïste, du point de vue duquel ce pur *concept* d'étant, vide de tout étant défini, est le résultat d'une abstraction hyperbolique, et ne peut fournir la matière d'aucune preuve autre que purement dialectique (avec un argument qui revient toujours, en dernière analyse, à un sophisme tautologique : *summum ens est*). L'averroïsme objecte, certes à bon droit, que toute preuve doit prendre son point de départ dans un objet dont l'existence ne se discute pas, *sicut de coloribus* : en l'occurrence, c'est le corps, qui, en tant que sensible, est immédiatement et intuitivement connu, et qui, pour cette raison, est un *notum per se*, dont il est contradictoire et absurde de réclamer la démonstration. Selon ce schéma, qui définit lui-même une

figure parfaitement cohérente et consistante de l'aristotélisme à l'époque médiévale, la certitude à l'égard de la substance corporelle n'est pas une certitude naïve de premier degré : c'est une certitude philosophique, confirmée, aux yeux de laquelle les arguments sceptiques, traditionnels, ne valent que pour faire distinguer, dans cette réalité elle-même, le réel de l'apparence. Ces arguments peuvent bien servir à l'amélioration critique du concept de substance corporelle, à distinguer, en elle, le vrai du faux, autrement dit, les arguments du scepticisme peuvent bien servir à discuter et à préciser ce qu'est le corps, son *quid*, mais *qu'il y ait des corps*, nulle raison ne peut en entamer la certitude.

(3) Enfin, l'énoncé protocolaire « une science ne démontre pas son objet » implique, comme on l'a vu, cette converse curieuse que ce qu'une science démontre en fait d'étant nécessaire *n'est pas* son objet. Dieu n'est pas l'objet de la métaphysique, qui le cherche et qui en démontre l'existence, mais constitue l'objet d'une autre science – la théologie. Si l'on suit cette logique, on devra dire de manière symétrique que la philosophie première établit l'existence du corps, qui constitue à son tour l'objet d'une autre science – la physique. C'est précisément la ligne démonstrative que suit Descartes, bon élève, lorsqu'il déploie une physique de la quantité appuyée sur la supposition que « l'étendue (ou la quantité) est l'essence du corps ». Tant qu'elle n'est pas rigoureusement déduite (et elle ne peut l'être dans la physique) cette supposition n'est ni vraie ni fausse. L'esquisse de cette déduction se trouve dans les trois Lettres de 1630 sur la création des vérités éternelles, percée métaphysique par laquelle Descartes entend dé-mont-rer que l'objet physique n'a pas plus ni moins de réalité que ce qu'on appelle les « vérités éternelles », dont le système constitue l'eidétique pure de la *res extensa*. Descartes ne nie pas que ces vérités soient nécessaires ni que, en conséquence, le corps, objet de la physique, soit affecté de cette *Seinsnotwendigkeit* évoquée plus haut. Mais cette nécessité est elle-même soumise au décret divin et à une puissance incompréhensible, qui a fait que ces vérités fussent nécessaires sans avoir elle-même été nécessitée à le vouloir<sup>9</sup>.

9 Voir la lettre de Descartes à Mesland du 2 mai 1644, AT IV, p. 118, l. 25 : « Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ».

Cette soumission cartésienne de l'eidétique de la *res extensa* à la *potentia dei* prend un sens particulier et quasi politique dans le contexte de l'affaire Galilée. On sait en effet que, au commencement de ce qu'on appelle l'affaire Galilée, le cardinal Maffeo Barberini, futur Urbain VIII, avait reproché à Galilée de soumettre Dieu à la nécessité des lois de la nature, pour autant que « nécessaire » signifie qu'une chose ne peut être ni être faite autrement qu'elle n'est et qu'elle est faite. Une quinzaine d'années plus tard, Galilée fait imprimer le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, qui reçoit l'imprimatur à l'été 1630. Il a été dit que la désinvolture de Galilée par rapport à l'injonction de mentionner la doctrine de *potentia absoluta* aurait été la cause du procès et de sa condamnation. Il a été soutenu aussi, depuis un livre célèbre de Pietro Redondi, que la véritable cause de la condamnation était plutôt dans l'atomisme de Galilée, et sa théorie de la matière. Or, en fait, ces deux interprétations, souvent présentées comme alternatives, n'ont rien d'incompatibles : le *Dialogo* s'ouvre de fait sur une démonstration de la substance matérielle, supposée prouver que le corps ne peut être eidétiquement constitué autrement qu'il ne l'est, de fait, par sa tridimensionalité. On peut donc, de ce point de vue, considérer que la déduction de la substance corporelle n'est ni métaphysique, ni théologique, ni transcendante, elle est purement mathématique. Cette démonstration reprend et corrige celle sur laquelle s'ouvre le *Proemium* du *De Caelo* aristotélicien, démonstration empruntée aux Pythagoriciens et qui s'appuyait sur la perfection formelle du nombre ternaire. Mais la démonstration galiléenne régresse à un niveau supposément plus fondamental, les propriétés formelles des nombres étant, selon le Florentin, dérivées des propriétés essentielles de l'étendue tridimensionnelle ; il y a donc un privilège d'antériorité du géométrique et de la quantité continue par rapport au nombre et à la quantité discrète, ce qui, formulé ainsi, est aussi vrai de Kepler et de Descartes. Nécessité absolue et indépendante du décret divin, autrement dit : *incrée*<sup>10</sup>.

10 Inversement, la position cartésienne sur la « création » des vérités éternelles est à référer à celle de l'espace, que ces vérités présupposent comme le lieu où elles ont cette « vérité » qui n'est rien d'autre, en l'occurrence, que leur phénoménalité, voir Lettre de Descartes à Mersenne, 17 mai 1638, AT II, p. 138, l. 1-16.

La démonstration de la substance corporelle par Galilée prétend montrer que le corps ne peut pas exister autrement qu'il n'est, si du moins l'étendue est bien l'essence du corps. Or cette proposition fait l'objet d'une controverse dans l'École, depuis au moins Guillaume d'Ockham<sup>11</sup>. Ockham n'affirmait pas directement que la quantité est le corps, ni, ce qui revient au même, qu'il n'y a rien de réel ni d'autre dans le corps que ses déterminations quantitatives : il soutenait que la quantité n'est pas une *autre chose* que le corps, au sens où elle n'est pas quelque chose de réel qui subsisterait indépendamment du sujet corporel, comme un accident sans substance ou un sourire sans chat<sup>12</sup>. Comme Descartes après lui, Ockham juge que la théorie des accidents réels est une pure absurdité ; or les théologiens soutenaient cette thèse pour rendre raison du fait que, dans le sacrement de l'Eucharistie, les accidents corporels subsistent tandis que la substance est détruite et remplacée par une autre. C'est bien la raison pour laquelle Ockham affirme l'intuition du non existant, puisque dans le miracle de la transsubstantiation il y a bien intuition du pain et du vin, qui n'existent pas comme des substances mais comme des objets perçus ; le seul miracle est dans le fait qu'une substance (le corps du Christ) prenne la place d'une autre (le pain et le vin), mais il n'est pas besoin d'un *deuxième* miracle pour maintenir les accidents sans leur sujet. L'orientation principale d'Ockham consiste à disjoindre la théorie de la connaissance d'objet de l'ontologie de la substance ; l'analytique eucharistique conclut donc que « l'objet n'est pas l'être », s'il y a lieu d'employer ici une formule un peu générale, chère à Ferdinand Alquié (l'« objet » étant ici le pain et le vin, et l'« être », le corps du Christ). En ce sens, il y a une ligne de réception qui, en passant par l'empirisme et par Locke, va jusqu'à Kant et à la thèse défendue dans la première *Critique* : « la substance n'est pas un sujet absolu mais une image permanente de la sensibilité, et elle n'est rien d'autre qu'une intuition

11 Sur les développements qui suivent, voir Joël Biard : « La conception cartésienne de l'étendue et les débats médiévaux sur la quantité », dans Joël Biard & Roshdi Rashed (dir.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1997, p. 351-361.

12 Voir Guillaume d'Ockham, *Traité sur la quantité & Traité sur le corps du Christ*, introduction, traduction et notes par Magali Roques, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

[*Nichts als Anschauung*] dans laquelle ne se trouve rien d'inconditionné [*in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird*]<sup>13</sup> ».

Dans l'âpre querelle qui oppose l'auteur du *De Sacramento Altaris* aux théologiens du Saint-Office, émerge au sujet de la quantité une question, en fait quasi préjudicielle, qui a rapport à la question de l'administration de la preuve et au problème de l'autorité : Ockham demande quel fondement autorise la thèse donnant à la quantité une existence indépendante, absolue et réellement distincte du sujet corporel. À défaut d'argument démonstratif l'imposant à notre croyance, faut-il considérer qu'il s'agit d'un article de foi ? Mais peut-on citer le moindre texte conciliaire donnant crédit à la thèse (en fait issue d'un aristotélisme dégénéré et inconséquent) ?

58 « Si l'on pouvait prouver qu'aucun docteur approuvé par le Saint-Siège ait jamais tenu que la quantité est une chose absolue, réellement distincte de la substance et de la qualité, alors je suis prêt à m'y rallier et à m'y tenir<sup>14</sup> ». Bien sûr, Ockham est convaincu du contraire et, partant, que cette opinion erronée, soutenue par des petits maîtres s'appuyant sur un Aristote mal compris, s'est peu à peu insinuée dans la doctrine de la Foi, où elle n'a en fait rien à faire. La quantité n'est pas un être, mais un terme connotatif, qui se prédique de quelque chose et n'a de sens que par là.

La thèse ockhamienne entraîne avec elle une conséquence capitale : elle implique en effet une modification fondamentale dans la manière de poser la question de la *quantité infinie*, et donc d'envisager la possible infinité du monde. La question de l'idéalité du monde et du sens que cette question a ou n'a pas, qui occupe, voire obsède l'époque moderne, a sa racine et son origine dans une autre question, qui l'enveloppe, et qui est celle de l'infinité du monde. Ceci explique une résurgence inattendue, réécrite, transposée et métastasée de cette question aristotélico-médiévale dans la philosophie transcendante, et plus particulièrement dans la solution husserlienne au problème de l'idéalité du monde extérieur.

13 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 553 (nous traduisons).

14 Texte cité par C. K. Brampton, « Personalities at the Process against Ockham at Avignon, 1324-26 », *Franciscan Studies*, n° 26, 1966, p. 4-25 : « [...] *si posset ostendi quod sit de mente cujuscumque Doctoris ab apostolica sede recepti, quod quantitas est alia res absoluta distincta realiter a substantia et qualitate, paratus sum hoc defendere et tenere* ».

## L'EGO ET L'ORIGINE (TRANSCENDANTALE) DU MONDE

Il faut d'abord rappeler que la mutation la plus décisive, et même définitionnelle de la modernité, tient dans le fait d'identifier la *substance matérielle* à l'étendue, autrement dit, à la quantité. Cette identification est un remplacement ou une substitution et, même si, pour satisfaire les docteurs, on continue à employer les termes de « substance », la notion de substance corporelle et le concept de *res extensa* ne se recouvrent pas ; celui-ci n'est pas issu d'une évolution ou d'une amélioration de celle-là, premièrement en ceci que lorsqu'on dit que la quantité constitue l'essence du corps dit « matériel », on dit en fait que la quantité constitue sa teneur matérielle. Définir la substance corporelle par l'attribut essentiel de la quantité revient à évacuer la logique de la composition hylémorphique : si la matière n'est rien d'autre que l'étendue, c'est-à-dire la quantité de l'espace occupé par le corps, la matière d'un corps n'est pas autre chose que sa forme. Kepler le dit avec son génie propre : « la solidité (au sens du *stereoma*, du solide tridimensionnel) est l'idée originale de la matière ; et la superficie est l'idée originale de la forme »<sup>15</sup>. Autrement dit, le solide et la surface (la matière et la forme) ne diffèrent pas réellement ; pas plus que le point et la ligne, ou la ligne et la surface. Matière et forme ne sont pas les composants élémentaires de la substance corporelle, mais en sont deux expressions, expressions entre lesquelles il n'y a qu'une différence modale. Et la connexion, dans ce corps, entre ce que l'on appelle forme et matière n'est plus contingente : elle est nécessaire, et mathématiquement déterminée. Husserl décrit la mutation fondamentale de la science de la nature à l'époque comme une opération de substitution d'une pure multiplicité mathématique à la *phusis* originelle. Cette substitution (*Unterschiebung*) peut se laisser plus précisément appréhender comme la promotion, typiquement cartésienne, de la quantité au rang d'attribut

15 La formule définitive est acquise en 1620-1621, lorsque Kepler rédige le Livre IV de l'*Epitome astronomiae copernicanae*, et qu'il procède à une réédition de son opuscule de jeunesse, le *Mysterium cosmographicum* : Kepler, Johannes, *Gesammelte Werke*, éd. Kepler-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München, Beck, 1998-, vol. 8 (*Mysterium cosmographicum*, ch. 2, Nota 6), p. 50, l. 36-38.

essentiel de la *res extensa*, ce qui signifie strictement que la quantité, comme pur concept, devient une condition *a priori* de la représentation du corps et de la *res* en tant que telle, indifféremment à la détermination de telle ou telle quantité finie ou infinie. Parallèlement, la question de la quantité infinie migre du terrain de l'ontologie (c'est-à-dire de la distinction entre infini potentiel et infini actuel) vers celui des facultés de l'esprit, et la possibilité pour un esprit fini (*i.e.* dont la pensée est terminée par un objet) de penser l'infini, c'est-à-dire de le prendre pour objet terminatif de l'esprit.

60

Dans l'aristotélisme, il y a une connexion étroite, quoiqu'assez peu explicite, entre l'affirmation de l'impossibilité d'un infini actuel et celle que le monde forme une totalité absolue et close en dehors de laquelle il n'y a rien : ni lieu, ni temps, ni vide. En dehors du monde, il n'y a pas de dehors. Il n'y a de dehors que dans le monde. Le monde n'a pas de bord extérieur, ni de surface externe : il n'y a qu'une superficie concave, un unique ciel (*caelum* vient, dit-on, de *koilon* : concavité, caverne). Mais, comme le dit une formule que la philosophie allemande, depuis l'époque de la Réforme, a rendue topique : chercher ce qu'il y a en dehors du monde est insensé, inaccessible à l'esprit humain et à toute forme de conjecture. C'est même, dit Érasme, une folie (*dementia*) qui ne fût venue à l'esprit d'aucun de ceux qui vivaient en l'âge d'or, dans la pureté originelle de la nature humaine<sup>16</sup>.

Cet énoncé constitue la matrice d'une métaphore absolue : celle de la limite au-delà de laquelle il n'y a ni vérité, ni sens, ni rien au sujet de quoi l'on puisse former un énoncé intelligible. Aristote l'applique au monde comme le tout au-delà duquel il n'y a rien à chercher (avec un raisonnement qui fait intervenir l'idée de totalité : s'il y a quelque chose au-delà ou en dehors de la totalité, c'est qu'elle n'est pas une totalité). Spinoza l'applique

16 Cet énoncé se retrouve quasi à l'identique dans la réponse que Faust fait au Souci : « *Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt / Thor! wer dorthin die Augen blinzelnd richtet* (La vue sur l'autre monde nous est fermée. Qu'il est insensé, celui qui dirige ses regards soucieux de ce côté) » (Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Der Tragödie zweiter Teil* [1832], Acte 5, v. 469-470). On notera ici la traduction classique de Gérard de Nerval, où le « *nach drüben* » devient une curiosité prohibée dirigée sur l'« autre monde ». L'énoncé censure tout intérêt métaphysique pour un autre monde que le nôtre.

à la substance, unique et absolue, en dehors de laquelle ne peut être donnée aucune cause qui s'oppose à son existence. Kant l'applique à la sphère de l'expérience et au connaissable en tant qu'objet d'une expérience possible. Husserl, par une modification qui peut paraître minime, mais qui aboutit à retourner contre lui-même l'idéalisme transcendantal de Kant, l'applique à la sphère d'immanence de la subjectivité transcendantale, et passe à l'idéalisme absolu comme seule position cohérente avec les résultats acquis par la réduction transcendantale et la mise en œuvre de la phénoménologie constitutive :

C'est un non-sens que de vouloir saisir l'univers de l'être vrai comme quelque chose qui se trouve en dehors de l'univers de la conscience possible, de la connaissance possible, de l'évidence possible, l'un étant rapporté aux autres de manière purement extérieure selon une loi rigide. Ils vont essentiellement de pair, et ce qui va essentiellement de pair est aussi, concrètement, un ; un, dans la corrélation unique et absolue de la subjectivité transcendantale. Si celle-ci est l'univers du sens possible, quelque chose d'extérieur à elle [*ein Ausserhalb*] est alors précisément un non-sens. Mais même un non-sens, quel qu'il soit, est un mode du sens, et son absence de sens il la possède comme une propriété de son intelligibilité [*Unsinn hat seine Unsinnigkeit in der Einsehbarkeit*]<sup>17</sup>.

Ce texte, qu'on peut donc lire comme un palimpseste dont la couche la plus ancienne est celle de la cosmologie aristotélicienne, exige quelques remarques et commentaires qui serviront ici de conclusion.

(1) On notera la répétition à trois reprises du terme « *universum* » ; le terme signifie ici que la subjectivité absolue est absolument unique, et qu'elle embrasse dans son unité absolue, monadique, toute espèce d'altérité, toute variété et toute multiplicité possibles. Le terme n'est pas utilisé ici de manière métaphorique, car il faut bien comprendre qu'il n'y a pas d'autre « univers » ni d'autre monde que celui-ci, celui que la *subjectivité* est, comme subjectivité universelle propre à tous les egos et toutes les communautés d'egos possibles, qui ont le monde en partage.

17 Husserl, *Méditations cartésiennes*, IV, § 41, tr. Marc de Launay et al., Paris, PUF, 1994, p. 132-133.

La référence leibnizienne est ici décisive ; citons simplement ici le titre de l'article IX du *Discours de métaphysique* : « que chaque substance singulière exprime tout l'univers à sa manière, et que dans sa notion tous ses événements sont compris avec toutes leurs circonstances et toute la suite des choses extérieures ». Or, c'est bien à cette monadologie leibnizienne que revient Husserl, et à son apparent paradoxe : que « toute la suite des choses extérieures » est comprise dans la notion de la substance singulière, c'est-à-dire de cette monade-monde qui n'a ni portes ni fenêtres.

62

(2) Par là Husserl montre en quoi et comment l'idéalisme transcendantal se distingue de l'absurde idéalisme kantien, qui s'acharne à vouloir déduire de la simple conscience de moi-même (d'un *cogito*) un monde qui n'a de sens que comme formation de la subjectivité, mise en évidence par la réduction transcendantale, et au sein d'une auto-explicitation radicale de l'intentionnalité. En ce sens, on peut dire, avec Husserl, que la question de l'existence du monde, que ce soit au sens du réalisme transcendantal cartésien ou au sens de l'idéalisme transcendantal kantien, n'a effectivement pas de sens (au sens où l'affirmation de l'existence d'un monde de choses en soi, de choses dont la choseité même ne serait pas un sens constitué par la visée intentionnelle, est une absurdité, et même, pour être exact, une contradiction performative). L'effectuation de la réduction transcendantale, en laquelle s'exhibent l'intentionnalité elle-même et les différentes couches de signification co-impliquées en elle (chose temporelle, chose spatiale, chose en interaction causale), en constitue exactement la réfutation. C'est ce qui fait dire à Husserl que l'idéalisme n'est pas une thèse philosophique opposée à une autre thèse philosophique, réaliste. L'idéalisme transcendantal est le dévoilement systématique de l'intentionnalité constituante elle-même, et en ce sens Husserl peut dire que « la démonstration [*Erweis*] de cet idéalisme est la phénoménologie elle-même » (*Méditations cartésiennes*, § 41). C'est dire, contre la plupart de ses élèves, parmi lesquels on peut citer en premier lieu Roman Ingarden et Jean Héring, que l'idéalisme n'est pas un dévoilement ou le symptôme d'une rechute de la phénoménologie dans un idéalisme métaphysique, ni une vulgaire métaphysique de la subjecti(vi)té. Cet idéalisme est le corrélat théorique de la réduction transcendantale, dont la

phénoménologie est elle-même l'accomplissement. Cette réduction est un acte dont le phénoménologue crée lui-même la possibilité en même temps qu'il l'accomplit ; c'est en ce sens un acte libre, le prototype même de l'acte libre, au sens de la liberté transcendante qui initie absolument une série causale. Rien ne peut obliger le quidam à devenir phénoménologue ! Mais, fondamentalement, la démonstration de l'idéalisme ne consiste en rien d'autre qu'en un dévoilement de l'intentionnalité constituante, dévoilement (*Enthüllung*) dont la réduction transcendante est à la fois la condition et l'accomplissement. Il y a certes ici une forme de circularité, qui reconduit toujours la phénoménologie à l'effectuation des actes qui la rendent possible, et qui, finalement, interdisent à cette phénoménologie de se donner un autre objet... que la phénoménologie elle-même.

(3) Enfin, on peut revenir sur ces deux textes symétriques que nous avons cités plus haut : le § 49 des *Ideen I* et le § 41 des *Méditations cartésiennes*. Comme nous l'avions initialement indiqué, Husserl remplace, dans la réécriture des *Ideen*, le terme de « néant » par celui de « contresens ». L'idée d'un monde en soi, en dehors de la conscience, est un contresens ; le contresens est lui-même une figure du non-sens. Ce non-sens n'est pas un néant vague dans les parages duquel toute réalité se dissout, c'est un non-sens déterminé, qui peut et doit être élucidé : *Unsinn hat seine Unsinnigkeit in der Einsehbarkeit*. Husserl retrouve ici l'idée kantienne de la « Dialectique transcendante » (elle-même très liée à l'idée lambertienne de la phénoménologie, comme doctrine explicative de l'apparence) – idée kantienne selon laquelle l'erreur peut et doit être identifiée et cartographiée – : il y a une *logique* de l'apparence (et donc de l'erreur) comme il y a une logique de la vérité ; on ne doit pas se contenter de dire que la question de l'existence du monde ou qu'une proposition quelconque et en général « n'a pas de sens », on doit montrer précisément *quel est le sens qu'elle n'a pas*. Se contenter de dire sans plus qu'une proposition « n'a pas de sens » n'a justement, en soi, aucun sens assignable. En l'occurrence, le non-sens est un certain type de paralogisme, qui renvoie bien évidemment au quatrième paralogisme de la « Dialectique transcendante » et à l'idée, fort justement soulignée par Kant, qu'il y a dans l'expression « hors de nous » une « équivoque

inévitable<sup>18</sup> » : puisqu'elle désigne tantôt, dit Kant, ce qui existe comme chose en soi, tantôt ce qui existe comme objet du sens externe. C'est cette équivoque qui mène au contresens, lorsqu'on affirme, qu'on nie, ou même qu'on se contente de mettre en question l'existence d'un monde pris comme totalité inconditionnée des choses subsistant en soi. Et Kant ajoute que « toute perception extérieure est donc immédiatement la preuve de quelque chose de réel dans l'espace, ou plutôt elle est le réel même »<sup>19</sup>. Cette proposition n'a elle-même de sens que si « réel » s'entend ici au sens de *realitas phaenomenon* et non au sens de *realitas noumenon*.

64

Le rapport critique de l'idéalisme transcendantal husserlien au même idéalisme pris dans l'acception kantienne est donc, pour finir, plus compliqué qu'il n'y paraît. Ce rapport ne se laisse pas saisir dans une confrontation simple entre Husserl et Kant, mais fait intervenir la figure centrale de Leibniz, dont Husserl réactive la thèse monadologique<sup>20</sup>. Et il la réactive contre la critique kantienne, principalement exprimée dans le chapitre de l'« Amphibologie des concepts de la réflexion », où Leibniz se trouve accusé d'avoir absolutisé la distinction entre intérieur et extérieur, là où Kant affirme qu'il n'existe aucun point d'origine, monadique, immanent, absolu, mais qu'il y a seulement, dans l'expérience, du « plus intérieur » relativement à du « plus extérieur ». Mais, sur ce point, on peut penser que, aux yeux de Husserl, c'est Kant lui-même qui succombe à l'équivoque qu'il dénonce, en ce qu'il fait un usage finalement assez naïf et non critique de la distinction entre intérieur et extérieur – naïveté évidente au niveau de l'esthétique transcendantale et de la distinction, acceptée sans discussion, entre sens interne et sens externe. Cette naïveté le condamne lui-même, finalement, au contresens, puisque la *Réfutation de l'idéalisme* rétablit le privilège du sens externe, mais l'extériorité n'est ce qu'elle est que relativement à ce qui ne l'est pas ; et au fond Kant est pris dans cette insurmontable contradiction : en voulant rétablir le privilège,

---

18 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 373. Conformément à l'usage, nous citons la *Kritik der reinen Vernunft* en indiquant la page de la première (A) et/ou de la deuxième (B) édition, en chiffres indo-arabes.

19 *Ibid.*

20 Voir Dominique Pradelle, « Monadologie et phénoménologie », *Philosophie*, n° 92, 2006, p. 56-85.

ou simplement les droits du sens externe, il ne fait que confirmer ce que cette opération est censée abolir, en continuant de postuler que toute perception, interne ou externe, procède de *l'activité immanente d'un sujet représentatif*, et il affirme ce qu'il nie. On porte souvent au crédit d'Heidegger d'avoir montré l'insuffisance de Kant, qui aurait redoublé le scandale de la philosophie plutôt que d'y avoir mis un terme. En réalité, c'est surtout à Husserl qu'il revient d'avoir montré dans quelle mesure la *Réfutation de l'idéalisme* repose sur une contradiction, et en quel sens il est plus conséquent d'affirmer que c'est bien dans l'essence monadique de l'ego qu'il faut chercher, pour reprendre l'admirable expression de Leibniz, « toute la suite des choses extérieures ». La question de l'existence du monde n'a donc ni plus ni moins de sens que n'en a cet apparent paralogisme, qui est en vérité un pur et strict paradoxe phénoménologique<sup>21</sup>.

---

21 Je remercie Raphaël Authier pour sa relecture et sa discussion de ce texte, ainsi que Fausto Fraisopi pour ses remarques et indications suggestives.



## INDEX

### A \_\_\_\_\_

- Agamben, Giorgio 70, 84, 85.  
Angelelli, Ignacio 82.  
Aristote 51, 53-56, 58, 60, 61, 73,  
133, 146, 197, 359.  
Audi, Paul 275-277.

### B \_\_\_\_\_

- Bachelard, Gaston 243, 305-307,  
311-313, 317, 321, 322, 328-330,  
334.  
Barsotti, Bernard 307.  
Baumgarten, Alexander Gottlieb  
80, 81, 91.  
Benoist, Jocelyn 46, 51, 218, 219,  
228, 229, 294, 296.  
Bergson, Henri 234.  
Bernet, Rudolf 228, 229.  
Biard, Joël 57.  
Biemel, Walter 33, 34.  
Bitbol, Michel 17, 18, 232, 338-340,  
345-458, 362.  
Boltzmann, Ludwig 278-281.  
Bolzano, Bernard 236, 345.  
Borel, Émile 239-242.  
Bouwsma, Oets Kolk 286, 288.  
Brampton, Charles Kenneth 58.  
Brentano, Franz 226.

### C \_\_\_\_\_

- Campbell, Norman Robert 177.

- Carnap, Rudolf 216, 217, 235, 262,  
264, 269-271, 273, 292-299, 305-  
334.  
Cavaillès, Jean 236, 239, 240.  
Cavell, Stanley 303.  
Conant, James 270-272.  
Cohen, Hermann 193, 195, 341.  
Courtine, Jean-François 79, 120.  
Couturat, Louis 175.

### D \_\_\_\_\_

- Dedekind, Richard 236, 237.  
Desanti, Jean-Toussaint 237, 238,  
257.  
Descartes, René 26, 46-48, 51, 52,  
55-57, 85, 111, 142, 268.  
Descombes, Vincent 229.  
Diamond, Cora 270, 272, 273.  
Diderot, Denis 85, 87.  
Duchesneau, François 146, 147.  
Duhem, Pierre 164.

### F \_\_\_\_\_

- Farges, Julien 214, 228-230, 235.  
Ficara, Elena 84.  
Fichte, Johann Gottlieb 8, 10, 12,  
24, 25, 31, 32, 34, 41-43, 83, 219,  
299, 339, 341-346, 352, 353, 358,  
360, 361.  
Fink, Eugen 29, 33, 36, 37.  
Fournier, Jean-Baptiste 158, 214,  
235, 262.  
Friedlander, Eli 264, 265.

Friedman, Michael 159, 293, 295,  
297, 305.

## G

Galilei, Galileo 56, 57, 85, 105, 106,  
155, 266, 230, 330, 332, 360, 361.

Genova, Anthony 146.

Gentzen, Gerhard 253.

Gilson, Étienne 54.

Gödel, Kurt 252, 254.

Grandjean, Antoine 98, 132, 150,  
166, 167.

Granger, Gilles-Gaston 272, 273,  
295, 296.

Grapotte, Sophie 82, 83.

## H

Habermas, Jürgen 14, 108, 109,  
113, 124, 125, 341, 344-346.

Hacker, Peter 265-268, 271, 272.

Hartogs, Friedrich M. 256.

Heidegger, Martin 14, 36, 47, 48,  
51, 52, 65, 97, 114, 118, 119, 121,  
123-125, 193, 194, 222, 223, 230,  
233, 305, 354.

Heinzmann, Gerhard 240, 241,  
256.

Helmholtz, Hermann von 10, 11,  
15, 16, 158, 177, 191, 193-195, 197-  
204, 207, 208, 210, 211, 213-222,  
341.

Hilbert, David 249-254, 326.

Hinske, Norbert 72, 76, 80.

Hintikka, Jaakko 278, 281.

Hölder, Otto 177.

Honnfelder, Ludger 78, 79.

Husserl, Edmund 8, 10-17, 25-37,  
45-47, 49, 51, 58-65, 97, 98, 114-  
118, 120-125, 202, 214, 215, 221,  
225-238, 242-248, 252, 253, 255-

257, 264, 277-279, 293, 294, 305-  
334, 338, 339, 341, 346, 353, 355.

## I

Ingensiep, Hans Werner 142.

## K

Kafka, Franz 277.

Kant, Immanuel 7-18, 23-25, 30,  
31, 34, 45-52, 57, 58, 61-65, 67-93,  
97-107, 111-116, 119, 120, 123,  
125, 127-143, 145-151, 157-177,  
184, 185, 187-199, 202, 203, 207,  
211, 212, 218, 220-223, 227, 237-  
239, 242, 256, 261-268, 272, 273,  
275, 277, 281, 292, 293, 301, 305-  
307, 311, 315-320, 325-329, 335-  
364.

Kepler, Johannes 56, 59, 60.

Kienzler, Wolfgang 288, 291.

Knoepffler, Nikolaus 70.

Krantz, David 177.

Krause, Albrecht 193.

Kuratowski, Casimir 256.

## L

Leclercq, Bruno 241.

Leibniz, Gottfried Wilhelm 62, 64,  
65, 133, 138-142, 144, 174, 176,  
177, 187, 188.

Lequan, Mai 102, 175.

Locke, John 57, 133, 138, 146.

Luce, Duncan 177.

Lukács, Georg 67.

## M

Mach, Ernst 277, 278, 280-284, 313.

Malabou, Catherine 142, 145, 146,  
149, 150, 341, 349.

Meillassoux, Quentin 338-340,  
345-347, 351, 353, 355-363.

Mensch, Jennifer 149.  
 Moore, George Edward 266.  
 Mundy, Brent 182.

**N** \_\_\_\_\_  
 Narboux, Jean-Philippe 273.  
 Natorp, Paul 227, 234, 237, 256.  
 Nietzsche, Friedrich 68, 121.

**O** \_\_\_\_\_  
 Oberhausen, Michael 139, 151.  
 Ockham, Guillaume d' 53, 57, 58.

**P** \_\_\_\_\_  
 Paccioni, Jean-Paul 81.  
 Pascal, Blaise 52.  
 Pears, David 265, 272.  
 Perrin, Denis 286.  
 Pierobon, Frank 158.  
 Pinder, Tillmann 72.  
 Pradelle, Dominique 51, 52, 64, 99,  
 107, 119, 202, 214, 225, 229, 232,  
 235, 236, 239, 246, 248-253, 256.  
 Puech, Michel 76

**R** \_\_\_\_\_  
 Rang, Bernhard 326.  
 Richardson, Alan W. 293.  
 Riemann, Bernhard 16, 192, 194,  
 204, 205, 207, 251.  
 Rivenc, François 228, 229, 240, 241.  
 Rivero, Gabriel 84.  
 Romano, Claude 228, 229.  
 Rouilhan, Philippe de 240, 241.  
 Russell, Bertrand 240, 251, 268,  
 269, 298, 307, 319.

**S** \_\_\_\_\_  
 Schiller, Friedrich von 93.

Schleiermacher, Friedrich 246,  
 247, 353.  
 Schopenhauer, Arthur 263, 274,  
 275, 277.  
 Sgarbi, Marco 82.  
 Stiegler, Barbara 275.  
 Sullivan, Peter 272.  
 Suppes, Patrick 177.  
 Swoyer, Chris 182, 183.

**T** \_\_\_\_\_  
 Tarski, Alfred 256.  
 Tengelyi, László 33.  
 Thomas-Fogiel, Isabelle 344, 353,  
 359, 360.  
 Travis, Charles 300.  
 Tversky, Amos 177.

**V** \_\_\_\_\_  
 Vleeschauwer, Herman Jean de  
 145.  
 Vollrath, Ernst 80.  
 Vuillemin, Jules 158, 307, 320, 322.

**W** \_\_\_\_\_  
 Weininger, Otto 263.  
 Wigner, Eugene 155.  
 Wittgenstein, Ludwig 16, 17, 45,  
 221, 250, 261-278, 283-293, 297-  
 303, 327.  
 Waismann, Friedrich 278, 292, 303.  
 Wolff, Christian 80-82, 132.  
 Wolff, Francis 196.  
 Wubnig, Judy 146.  
 Wundt, Max 76.

**Z** \_\_\_\_\_  
 Zermelo, Ernst 239-242, 254, 256.  
 Zöllner, Günter 139, 142, 145, 146,  
 149.

## TABLE DES MATIÈRES

Porter le transcendantal à sa limite Jean-Baptiste Fournier & Laura Tavernier .....	7
--	---

### PREMIÈRE PARTIE

#### Les limites métaphysiques du transcendantal

Le transcendantal et le spéculatif Alexander Schnell.....	23
La question de l'existence du monde a-t-elle un sens ? Édouard Mehl.....	45
<i>Aufklärung</i> et <i>Philosophia transcendentalis</i> . Kant et la genèse de la problématique transcendantale Mehdi Rousset .....	67

### DEUXIÈME PARTIE

#### Les limites empiriques du transcendantal

L'idée d'un transcendantal historique a-t-elle un sens ? Raphaël Authier.....	97
« Pour ainsi dire un système de l'épigenèse de la raison pure » : des catégories comme « premiers principes <i>a priori</i> spontanément pensés » Antoine Grandjean .....	127

TROISIÈME PARTIE

Les limites épistémologiques du transcendantal

Fonder la mathématisation de la nature : abduction ou analyse transcendantale ? Julien Tricard.....	155
Reformatages et limites empiristes du transcendantal dans la philosophie de la connaissance de Hermann von Helmholtz Jean-Baptiste Fournier.....	191
La constitution des idéalités mathématiques est-elle transcendantale ? Dominique Pradelle.....	225

392

QUATRIÈME PARTIE

Les limites historiques du transcendantal

Grammatical ou transcendantal ? Le sens du possible sans conditions Élise Marrou.....	261
Sur la contingence du donné : Carnap et Husserl Bernard Barsotti.....	305
Penser les limites, illimiter la pensée Isabelle Thomas-Fogiel.....	335
Bibliographie.....	365
Auteurs.....	381
Index.....	387
Remerciements.....	390
Table des matières.....	391